36e ANNEE (4e SÉRIE) N° 40 12 JUIN 1919

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ 15 francs à l'Édition complète. 10 — à l'Édition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

Chronique théologique

Les décisions doctrinales du Saint-Siège pendant la guerre

SOMMAIRE. — I. Condamnation du Modernisme par Benoît XV, et désaveu du « catholicisme intégral ».
II. L'autorité de S. Thomas et les écoles catholiques. — 1° Le « Motu proprio » *Doctoris Angelici* de Pie X. — 2° Les 24 thèses thomistes approuvées par la S. C. des Etudes, et en quel sens. — 3° La lettre de Benoît XV au P. Ledochowski. — 4° Controverses entre catholiques. — 5° Conclusions ; le Canon 1366 du nouveau Code.
III. La science humaine de Jésus-Christ. — 1° Etat de la question. — Opinions de Mgr de Pressy et de Mgr Bougaud ; des Gunthériens et de Schell. Controverses modernistes en France, et condamnation des opinions de M. Loisy. Essais catholiques de solution : le P. Lagrange, M. Dubois, M. Lepin, M. Lebreton. — Les articles de M. J. Rivière. Son exposé critique de la théorie scolastique. Son exposé des « conceptions nouvelles ». Ses conclusions. — 2° La décision du St-Office. Sa portée ; accueil qu'elle reçoit. Comment on peut la justifier.
IV. La dévotion au Cœur eucharistique de Jésus. — 1° Le décret de la S. C. des Rites du 15 juillet 1914. — 2° La réponse du St-Office du 3 août 1915. — 3° Conclusions.

I

La condamnation du Modernisme avait été la grande œuvre doctrinale du pontificat de Pie X. S. S. Benoît XV, dès sa première Encyclique *Ad Beatissimi Apostolorum Principis* (1er nov. 1914) réitérait solennellement cette condamnation et mettait les catholiques en garde non seulement contre les erreurs des modernistes, mais aussi contre « leurs tendances et leur esprit » :

« Enflés et enorgueillis de leur haute opinion de l'esprit humain, lequel a fait assurément, avec l'aide de Dieu, des progrès incroyables dans l'exploration de la nature, certains, préférant leur propre jugement à l'autorité de l'Eglise, en sont venus dans leur témérité jusqu'à juger à la mesure de leur intelligence les divins mystères et toutes les vérités révélées, n'hésitant pas à les adapter au goût des temps actuels. Ainsi surgirent les monstrueuses erreurs du *modernisme*, que, à bon droit, Notre Prédécesseur a proclamé *omnium hæreseon collectum* et qu'il a solennellement condamnées. Cette condamnation, Vénérables Frères, nous la renouvelons dans toute son extension, et comme une contagion si délétère n'est pas complètement étouffée, mais se glisse encore çà et là quoique à l'état latent, que tous se gardent bien soigneusement, Nous les y exhortons, d'une peste si dangereuse... Et nous ne désirons pas seulement que les catholiques détestent les erreurs des modernistes, mais aussi qu'ils en évitent les tendances et l'esprit : qui en est infecté repousse avec dégoût ce qui sent l'ancienneté, il recherche avidement et partout la nouveauté, dans la manière de parler des choses divines, dans la célébration du culte sacré, dans les institutions catholiques et jusque dans l'exercice de la piété privée. Nous voulons donc que reste sacrée cette règle de nos pères : *Nihil innovetur, nisi quod traditum est,* laquelle règle, si elle doit être suivie inviolablement dans les choses de la foi, doit encore servir de norme en tout ce qui est sujet à changement, bien que sur ce dernier point vaille aussi la plupart du temps cette autre maxime : *Non nova, sed noviter* [1]. »

Très ferme dans la condamnation du Modernisme, Benoît XV ne l'était pas moins dans le désaveu infligé à certains catholiques qui, s'attribuant dans l'Eglise un rôle de police doctrinale pour lequel ils n'avaient ni autorité, ni mandat, ni parfois même compétence, prononçaient contre d'autres catholiques d'une opinion différente de la leur des accusations aussi âpres que gratuites :

« Que nul particulier, par la publication de livres ou de journaux, ou par des discours publics, ne s'érige en maître dans l'Eglise. Tous savent à qui a été confié par Dieu le magistère dans l'Eglise : à celui-là pleine et entière liberté doit être laissée de parler, quand et comme il le juge à propos ; le devoir des autres est de l'écouter avec déférence et de se conformer à sa parole. A l'égard ensuite des questions où, sans détriment de la foi ni de la discipline, on peut discuter le pour et le contre, parce que le Saint-Siège n'en a encore rien décidé, il n'est interdit à personne d'émettre son opinion et de la défendre ; mais que dans ces discussions on s'abstienne de tout excès de langage, qui pourrait offenser gravement la charité ; que chacun soutienne son avis librement, mais qu'il le fasse avec modération, et ne croie pas pouvoir décerner aux tenants d'une opinion contraire, rien que pour ce motif, le reproche de Foi suspecte ou de manquement à la discipline. Nous voulons aussi que les nôtres s'abstiennent de certaines appellations dont on a commencé depuis peu à faire usage pour distinguer les catholiques des catholiques : qu'elles soient évitées, non seulement en tant que *profanas vocum novitates,* qui ne sont conformes ni à la vérité, ni à l'équité, mais encore parce qu'il en

[1] Traduction française officielle, *Acta S. S.* 1914, p. 611.

résulte parmi les catholiques une grave agitation et une grande confusion. La Foi catholique est d'une nature telle qu'on ne peut rien lui ajouter, rien lui retrancher : ou on la possède tout entière, ou on ne la possède pas du tout... Il n'est pas besoin de qualificatifs pour désigner la profession du catholicisme; à chacun il suffit de dire : *Christianus mihi nomen, catholicus cognomen.* Qu'on s'applique seulement à justifier vraiment cette appellation par les faits [1]. »

Quels étaient les catholiques que visaient ces lignes sévères ? Ceux qui trouveraient qu'ils ne sont pas assez clairement désignés pourront lire utilement ce bref commentaire que le cardinal Mercier a donné des paroles du Pape :

« Nous ne nierons pas qu'en certains pays catholiques, en Italie et en France notamment, l'antimodernisme avait lancé certains tempéraments impétueux, plus puissants d'ailleurs en paroles qu'en œuvres, dans des polémiques âpres, insidieuses, personnelles. Il semblait que la profession de foi catholique ne suffît plus à ces chevaliers improvisés de l'orthodoxie, et que, pour obéir plus humblement au Pape, il fallût braver l'autorité des évêques. Brochuriers ou journalistes sans mandat, ils excommuniaient tous ceux qui ne passaient pas de bonne grâce sous les fourches caudines de leur *intégrisme.* Le malaise commençait à travailler les âmes droites; les consciences les plus honnêtes souffraient en silence. D'un geste d'autorité, Benoît XV remet les choses au point. Quelques lignes de lui sont l'arrêt de mort de cet *intégrisme* brouillon [2]. »

Il faut rendre cette justice aux tenants du « catholicisme intégral » que si leur zèle était peu éclairé, du moins leur soumission fut empressée et complète. L'on ne saurait malheureusement se flatter que la parole de Benoît XV ait fait disparaître aussi complètement « le Modernisme, ses tendances et son esprit ».

II

Le 29 juin 1914, Pie X signait un « *Motu proprio* » *pro Italia et insulis adjacentibus* « pour promouvoir l'étude de S. Thomas d'Aquin dans les écoles catholiques ». Dans ce document, qui commence par les mots *Doctoris Angelici,* il imposait à toutes les Universités, Séminaires et Collèges d'Italie ayant pouvoir de conférer les grades académiques en théologie, le texte de S. Thomas comme texte de cours, les explications devant être données en latin. Un délai de trois ans était accordé pour l'exécution de cet ordre, faute de quoi ces Instituts, même s'il n'y avait pas de leur faute, devaient être privés du droit de conférer les grades [3]. Dans les Séminaires ordinaires, le texte de cours pourrait être celui d'un manuel qui résume la doctrine dérivée de S. Thomas, pourvu qu'il soit expliqué par des maîtres capables. Les professeurs de philosophie et de théologie ne devaient, du reste, jamais perdre de vue qu'ils n'étaient pas professeurs pour faire partager à leurs élèves leurs opinions personnelles, mais pour leur donner les doctrines de l'Eglise qui ont le mieux fait leur preuve.

Si importante que fût cette décision, elle retint cependant beaucoup moins l'attention du monde catholique que les déclarations doctrinales par lesquelles le Pape la motivait. Dans sa lettre *Sacrorum Antistitum* du 1er septembre 1910, Pie X avait « enjoint de donner comme fondement aux études sacrées la philosophie scolastique », par laquelle il entendait « principalement celle qui nous a été laissée par S. Thomas ». De ce que le Pape avait écrit : *principalement,* et non pas : *uniquement,* certains avaient conclu qu'on obéissait au Pape en enseignant des doctrines philosophiques soutenues par l'un quelconque des scolastiques, même si elles étaient contraires aux principes de S. Thomas. — C'était une erreur, déclarait Pie X. En recommandant S. Thomas, il avait surtout en vue les principes fondamentaux de sa philosophie, identiques du reste à ceux de la *philosophia perennis,* et par conséquent fruits de la saine raison. Privée de ce soutien, la vérité catholique appellerait vainement à son secours des philosophies dont les principes ne répugnent pas au Matérialisme, au Monisme, au Panthéisme, au Socialisme, au Modernisme.

« Nam quæ in philosophia S. Thomæ sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit... Itaque omnes qui philosophiæ et sacræ theologiæ tradendæ dant operam, illud admonitos jam voluimus, si ullum vestigium præsertim in metaphysicis, ab Aquinate discederent, non sine magno detrimento fore. Nunc vero hoc præterea edicimus... a Sancto Doctore aberrare eos qui, quæ in ipsius philosophia principia et pronuntiata majora sunt, illa perverse interpretentur aut prorsus contemnant [1]. »

Ainsi les points capitaux, les propositions les plus importantes, les principes fondamentaux de la philosophie de S. Thomas, et spécialement de sa métaphysique, voilà ce que le Pape veut mettre hors de discussion, voilà ce qu'il veut qu'on enseigne dans toutes les Universités d'Italie, et même au-delà, puique le « *Motu proprio* » *Doctoris Angelici* que nous analysons en ce moment se donne lui-même comme l'interprétation authentique des ordres donnés « *ad omnes episcopos summosque Religiosorum Ordinum magistros* » par la lettre *Sacrorum Antistitum.* Quant aux louanges décernées par les Papes à d'autres Docteurs ou à d'autres saints, quant aux invitations à enseigner et à propager leurs doctrines, il faut y sous-entendre : « en tant que ces doctrines s'accordent avec les principes de S. Thomas [2]. »

[1] *Ibid.,* p. 610.
[2] Card. Mercier, *Per Crucem ad lucem,* p. 70.
[3] « Nos volumus, jubemus, præcipimus ut qui magisterium sacræ theologiæ obtinent in Universitatibus, magnis Lyceis, Collegiis, Seminariis, Institutis, quæ habent ex apostolico indulto potestatem gradus academicos et lauream in eadem disciplina conferendi, *Summam Theologicam* Sancti Thomæ tanquam prælectionum suarum *textum* habeant, et latino sermone explicent : in eoque sedulam ponant operam, ut erga illam auditores optime afficiantur... Quare nulla in posterum tribuetur cuiquam Instituto potestas conferendi academicos in sacra theologia gradus, nisi quod hic a Nobis præscriptum est sancte apud ipsum servetur. Instituta vero seu Facultates, Ordinum quoque et Congregationum Regularium, quæ legitime jam hujusmodi potestatem habeant academicos in theologia gradus aut similia documenta conferendi, vel tantum intra domesticos fines, eadem privabuntur privatæque habendæ erunt, si post tres annos, quavis de causa etiam minime voluntaria huic præscriptioni Nostræ religiose non obtemperaverint. » *(Acta S. S.,* 1914, p. 340-341).

[1] *Ibid.,* p. 337-338. (Cf. *Ami* du 6 août 1914, p. 737).
[2] *Ibid.,* p. 338.

Mais quels étaient ces principes? Pie X ne les ayant pas formulés, des professeurs de divers Instituts proposèrent peu après à l'examen de la S. C. des Etudes 24 thèses qu'ils avaient l'habitude d'enseigner comme conformes aux principes métaphysiques de S. Thomas. La S. Congrégation, après en avoir référé au Pape, et sur l'ordre de celui-ci, répondit le 27 juillet 1914 que ces thèses contenaient en effet les principes et les assertions les plus importantes du saint Docteur : « *eas plane continere sancti Doctoris principia et pronuntiata majora.* » Nos lecteurs seront heureux d'en trouver ici l'énoncé (*Acta S. S.* 1914, p. 384-386) :

I. — Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.

II. — Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quæ est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus exsistit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.

III. — Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus, cetera cuncta quæ ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.

IV. — Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus æquivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.

V. — Est præterea in omni creatura realis compositio subjecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus : ea vero, nisi *esse* realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.

VI. — Præter absoluta accidentia est etiam relativum, sive *ad aliquid*. Quamvis enim *ad aliquid* non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhærens, sæpe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subjecto.

VII. — Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex : essentiæ cum esse et substantiæ cum accidentibus.

VIII. — Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quæ potentia et actus ordinis essentiæ, materiæ et formæ nominibus designantur.

IX. — Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in prædicamento nisi reductive ut principium substantiale.

X. — Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum ejus quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quæ extensionem substantiæ tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens.

XI. — Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericæ distinctionis, quæ in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.

XII. — Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.

XIII. — Corpora dividuntur bifariam : quædam enim sunt viventia, quædam expertia vitæ. In viventibus, ut in eodem subjecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animæ nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.

XIV. — Vegetalis et sensilis ordinis animæ nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.

XV. — Contra, per se subsistit anima humana, quæ, cum subjecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.

XVI. — Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.

XVII. — Duplicis ordinis facultates, organicæ et inorganicæ, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant : priores, ad quas sensus pertinet, in composito subjectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.

XVIII. — Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Adæquatum intellectionis objectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in præsenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

XIX. — Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, præter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quæ species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.

XX. — Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.

XXI. — Intellectum sequitur, non præcedit, voluntas, quæ necessario appetit id quod sibi præsentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter plura bona, quæ judicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio judicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit.

XXII. — Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quæ facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quæ moventur et sui motus principium adæquatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quæ æqualiter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quæ secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique, ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit, et dirigit ad finem.

XXIII. — Divina Essentia, per hoc quod exercitæ actualitati ipsius *esse* identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suæ infinitatis in perfectione.

XXIV. — Ipsa igitur puritate sui *esse*, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitæ naturæ esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.

Or parmi ces thèses, très nettes, très fortement soudées les unes aux autres, il s'en trouvait plusieurs qui avaient été jusqu'ici librement discutées

dans les écoles catholiques, parfois même entre philosophes qui se disaient et se croyaient disciples de S. Thomas ; par exemple la 3e, qui affirme la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures, ou la 11e, qui détermine le principe d'individuation dans les corps.

Allait-on assister ainsi à la suppression de la liberté d'opinions dans les écoles catholiques ? La liaison établie par la S. C. des Etudes entre les 24 thèses et le « *Motu proprio* » *Doctoris Angelici*, et par le Pape entre celui-ci et la lettre *Sacrorum Antistitum ;* l'identité des expressions : « *principia, pronuntiata majora, in re præsertim metaphysica* », employées par la S. C. et par le Pape, auraient pu incliner à le croire. Cependant l'histoire autant que le sens des nuances juridiques invitaient à ne pas tirer à la légère de ces documents une conclusion aussi considérable.

Et de fait, en février 1916, une double question était posée à la S. C. des Etudes, sur les obligations résultant, pour les professeurs de théologie, des ordres donnés par le *Motu proprio* et des interprétations authentiques représentées par les 24 thèses. Répondant à la première question, la S. C. déclarait qu'on devait (dans les Instituts visés par Pie X) « prendre la *Somme* de S. Thomas comme texte de cours pour la partie scolastique des questions, et qu'on pouvait y adjoindre un autre texte de cours qui donne l'ordre logique des questions et fournisse la partie positive » des preuves, pourvu que la *Somme théologique* ne soit pas seulement un « texte à consulter », mais demeure vraiment « le manuel et le texte à expliquer pour la partie scolastique » des leçons. Répondant à la seconde question, la S. C. déclarait que les 24 thèses contenaient bien la doctrine authentique de S. Thomas, mais que ces thèses étaient, non pas « imposées aux écoles catholiques », mais « proposées comme donnant une direction sûre » (7 mars 1916) [1].

Le R. P. Ledochowski, Général de la Compagnie de Jésus, n'avait pas attendu cette décision pour s'enquérir auprès du Pape de la portée exacte des 24 thèses. Le recevant en audience le 17 février 1915, Benoît XV lui donnait, en présence de tous les Pères assistants, la direction suivante :

« Il voulait que les Jésuites suivissent la doctrine de S. Thomas, mais il n'entendait nullement par là restreindre la liberté des opinions dans les questions qui étaient discutées entre catholiques et qui en effet étaient discutables, *par exemple sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence,* et d'autres sujets du même genre, qui n'étaient point contenues dans le dépôt de la foi ; il craignait plutôt que si l'on supprimait cette liberté on ne coupât les ailes au talent et qu'on ne compromît ainsi les fortes études théologiques [1]. »

Le 9 mars 1915, le Saint-Père, par lettre autographe, confirmait au P. Ledochowski le sens de cette déclaration orale, en renouvelant la liberté accordée aux Jésuites, au temps de Léon XIII, d'admettre et d'enseigner aussi bien la thèse de la distinction réelle entre l'essence et l'existence que la thèse contraire [2]. — Enfin, au début de 1917, le même P. Ledochowski soumettait à l'approbation du Pape le texte d'une lettre adressée à tous les Jésuites, lettre dans laquelle il donnait aux Pères de sa Compagnie des instructions relatives à l'enseignement de la doctrine de S. Thomas conformes aux réponses que Benoît XV lui avait faites [3]. Le 19 mars 1917, le Pape approuvait cette lettre, et disait :

« Nous avons remarqué avec joie que vous avez apprécié équitablement les raisons que l'on fait valoir de part et d'autre dans les discussions soulevées au sujet de la fidélité due à S. Thomas. Nous estimons que, dans cette appréciation, vous avez vu juste en pensant que ceux-là sont assez fidèles au Docteur Angélique, qui considèrent toutes les thèses de la doctrine de S. Thomas comme des règles sûres de direction, mais sans imposer une adhésion obligatoire à toutes ces thèses. En ayant sous les yeux cette règle, les membres de la Compagnie n'ont pas lieu de craindre de manquer à l'obéissance due aux ordres des Pontifes Romains : tout en voulant que S. Thomas fût tenu pour chef et pour maître dans les études de théologie et de philosophie, les papes ont toujours entendu laisser à chacun le droit de discuter en sens contraire dans les questions qui sont des matières habituelles et légitimes de discussion [4]. »

Vers l'époque où paraissait la lettre du P. Ledochowski, dont la lettre de Benoît XV que nous venons de citer formait la préface, la controverse devenait subitement très animée. C'est d'Espagne qu'en était parti le signal. Dans son n° de mai-juin 1917, la *Ciencia Tomista* publiait en face les unes des autres, d'une part les 24 thèses approuvées comme *tutæ normæ directivæ* par la S. C. des Etudes, et d'autre part 24 propositions contraires, qui étaient présentées comme « extraites des œuvres de Suarez par un éminent professeur de la Compagnie de Jésus, dont nous ne sommes pas autorisés à publier le nom ». Dans une brochure assez vive de ton, le P. Pègues [5] reproduisait

[1] I. Utrum *Summa theologica* S. Thomæ habenda sit in Scholis de quibus supra uti textus consultationis, vel uti textus prælectionum, saltem quoad partem scholasticam ?

II. Utrum omnes viginti quatuor theses philosophicæ, a S. C. Studiorum probatæ, germanam S. Thomæ doctrinam revera contineant, et in casu affirmativo, utrum imponi debeant Scholis catholicis tenendæ ?

His dubiis E. ac R. Cardinales hujus S. C. in plenario cœtu habito diebus 22 et 24, mense februario hujus anni (1916), ita respondendum censuerunt :

Ad I. *Summa theologica* S. Thomæ habenda est uti textus prælectionum quoad partem scholasticam quæstionum ; ita scilicet ut, una cum aliquo textu qui ordinem logicum quæstionum indicet et partem positivam contineat, habeatur præ manibus et explicetur *Summa theologica* quoad partem scholasticam.

Ad II. Omnes illæ viginti quatuor theses philosophicæ germanam S. Thomæ doctrinam exprimunt, eæque proponantur veluti tutæ normæ directivæ.

Die 25a eodem mense eodemque anno, SS. Dominus Noster Benedictus PP. XV, in audientia infrascripto Secretario impertita, sententiam EE. PP. suprema sua auctoritate ratam habuit et confirmavit.

Datum Romæ, die 7a martii, in ipso festo S. Thomæ, anno 1916. — C. C. Bisleti, Præfectus. — J. Sinibaldi, *Ep. Tiberien.*, Secretarius. *(Acta S. S.* 1916, p. 157).

[1] Texte cité par M. Lebreton, *Etudes,* 20 mai 1918, t. 155, p. 500.

[2] On peut voir le texte latin dans Lebreton, *Etudes,* 5 oct. 1917, t. 153, p. 84.

[3] Epistola A. R. P. Vlodimiri Ledochowski, Præp. Gen. Soc. Jesu, *De Doctrina S. Thomæ magis magisque fovenda,* in-8, 1917, en vente aux Bureaux des *Etudes* (12, rue Oudinot, Paris), 1 f. — Le P. Lebreton a donné dans les *Etudes* du 5 oct. 1917 une bonne analyse de ce document.

[4] Trad. du P. Lebreton, *Etudes,* 20 mai 1918, p. 499.

[5] R. P. Thomas Pègues, O. P., *Autour de S. Thomas. Une controverse récente,* in-8 de 39 p., 1917. — Voir aussi l'article du même, intitulé : *Pourquoi donc S. Thomas ?* d'un ton plus

bientôt ces propositions contradictoires ; il y étudiait aussi de nouveau les documents pontificaux donnés par le P. Ledochowski, et s'efforçait d'en atténuer le sens et d'en diminuer la portée. M. Lebreton répliqua au P. Pègues dans les *Etudes* [1], et M. F. Cavallera dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* de Toulouse [2]. Des échos de ces débats se retrouvent dans l'*Univers* [3], dans la *Revue du Clergé français* [4], etc.

De ces décisions et de ces controverses, trois conclusions, nous semble-t-il, sont à retenir :

1º En général, les principes fondamentaux et les théories maîtresses de la philosophie de S. Thomas, notamment de sa métaphysique, sont donnés par le Saint-Siège comme l'expression la meilleure de la philosophie vraie et amie de la foi ; à ce titre et en tant que tels, ils forment nécessairement le substratum rationnel de l'enseignement de la théologie dans l'Eglise, et sont imposés par elle.

2º 24 thèses déterminées sont présentées par le Saint-Siège comme exprimant bien la doctrine philosophique de S. Thomas dans ses points essentiels, et comme des directives sûres pour le théologien et le philosophe catholique.

3º Les thèses contradictoires ne sont pas condamnées *ipso facto* ni proscrites. On reste libre de soutenir celles de ces thèses contraires qui jusqu'ici avaient été librement soutenues dans l'Eglise ; en le faisant, on ne désobéit pas aux ordres du Saint-Siège, mais sans aucun doute on marche à ses risques et périls et l'on se prive des garanties de sécurité *(tutæ)* que le Saint-Siège a données aux thèses thomistes dont on s'écarte.

Et comme la première règle d'une bonne pédagogie est de ne pas tenter des expériences *in anima vili,* et de s'en tenir aux méthodes et aux procédés qui ont fait leurs preuves, l'Eglise a inséré dans son nouveau Code une loi qui prescrit d'enseigner la philosophie et la théologie aux clercs séculiers ou réguliers selon la méthode, la doctrine et les principes de S. Thomas d'Aquin :

« *Philosophiæ rationalis ac theologiæ studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.* » (Codex, *Can. 1366, § 2. — Cf. Can. 589, § 1).*

III

La décision du St-Office relative à la science humaine de Notre-Seigneur [5] surprit un peu clergé et fidèles. Quand elle parut, les péripéties de la lutte gigantesque passionnaient l'opinion, et bien peu avaient eu le loisir de fixer leur attention sur les controverses dont ce privilège de l'âme de Jésus avait été l'objet depuis quelques années. Nos lecteurs nous sauront gré de retracer brièvement l'histoire de ces controverses [1] ; elle les aidera à mieux comprendre l'état de la question et la portée du décret.

La décision du St-Office consacre l'enseignement unanime des scolastiques et des théologiens modernes. Mais déjà Petau [2] avait remarqué un flottement assez important dans la doctrine d'un certain nombre de Pères Grecs (S. Irénée, S. Eustathe d'Antioche, S. Athanase, S. Grégoire de Nysse, S. Cyrille d'Alexandrie, Théodoret) et de quelques Pères Latins (S. Ambroise, S. Fulgence), qui avaient admis — ou semblé admettre, car la pensée de tel ou tel de ces Pères est peu claire ou a varié — une ignorance réelle dans l'âme de Jésus. Ces hésitations furent éliminées rapidement de l'enseignement catholique, grâce surtout à l'influence de S. Augustin. Au moyen âge, il n'en reste plus guère d'autre trace que la distinction, proposée par S. Bonaventure, D. Scot et quelques autres, entre ce que le Christ savait d'une façon habituelle et ce qu'il savait d'une façon actuelle.

Si les Pères avaient quelque peine à attribuer au Christ une science absolument parfaite, c'est qu'elle leur semblait difficile à concilier avec deux textes évangéliques. Le 1er (Luc, II, 52, cf. 40) nous dit que Jésus « croissait en sagesse » ; dans le second (Marc XIII, 32 ; cf. Matt. XXIV, 36), Jésus déclare lui-même que le Fils ignore le jour et l'heure du jugement dernier. Communément, les théologiens scolastiques levaient la difficulté en entendant les paroles de S. Luc d'un accroissement de la science acquise et d'une manifestation progressive de la science surnaturelle du Christ ; et ils entendaient les paroles de Jésus en S. Marc en ce sens que le jour et l'heure du jugement n'étant pas du nombre des vérités dont Jésus était venu nous instruire, elles lui étaient inconnues en tant que Révélateur.

Il est hors de doute que cette interprétation du texte de S. Marc, surtout si on isole les paroles du Christ de leur contexte littéraire et doctrinal, n'est pas obvie. Cependant les théologiens catholiques l'adoptaient presque unanimement, parce que la science parfaite du Christ leur apparaissait comme une conséquence nécessaire de principes théologiques certains, fondés sur l'Ecriture, acceptés par la Tradition, et comme une de ces doctrines connexes à la Révélation que consacre l'enseignement unanime et plusieurs fois séculaire des Ecoles catholiques.

Mais à l'époque qui précéda immédiatement le modernisme, il s'est trouvé des théologiens catholiques à qui ni les principes théologiques certains, ni leur cortège de conclusions nécessaires, ni surtout l'autorité des scolastiques, fussent-ils unanimes, n'en imposaient guère. Regardons, disaient-ils, comme suspect tout ce qui est *a priori ;* faisons de la théologie positive et de l'exégèse litté-

calme, publié dans la *Revue Thomiste* en 1918 et tiré à part, in-8 de 27 p., 1918, Toulouse, Privat.

[1] *L'enseignement de S. Thomas dans les Ecoles théologiques, Etudes,* 20 mai 1918, t. 155, p. 498-501.

[2] Mars-avril 1918, p. 115-134.

[3] 25 décembre 1917 : *Une grave controverse,* par *Lector.*

[4] *Sur les 24 propositions,* par J. Bricout, *Rev. du Cl. franç.,* 1er janvier 1918, t. 93, p. 76-78 ; — *L'autorité de S. Thomas et les Ecoles catholiques,* par J. Rivière, *ibid.,* 15 juin et 1er juillet 1918, t. 94, p. 401-418, et t. 95, p. 57-68.

[5] Décret du 5 juin 1918 (cf. *Ami* 1919, p. 770).

[1] Pour cette partie de notre travail, nous avons utilisé librement le 1er article de M. Rivière (cf. *infra).*

[2] *De Incarnat.,* l. XI.

rale. Celle-là nous permet de contrebalancer l'autorité de l'Ecole par celle des anciens Pères, et celle-ci nous autorise à affirmer que la science du Christ prise en bloc, fut progressive et incomplète. — Ainsi, qu'on le remarque bien, les attaques contre la perfection de la science du Christ qui se sont produites à notre époque ne viennent pas de difficultés nouvelles, résultant de la découverte de documents nouveaux ; elles ne sont que la conséquence de l'introduction en théologie d'un certain esprit et d'une certaine méthode.

Quand au XVIII[e] siècle, dans son *Instruction pastorale sur l'Incarnation*, Mgr de Pressy, évêque de Boulogne, trouvait peu satisfaisante l'interprétation reçue du texte de S. Luc : *Proficiebat sapientia*[1] ; quand au milieu du XIX[e] siècle, l'abbé Le Noir, collaborateur de Migne, citait de Pressy et adoptait sa doctrine[2] ; et même quand Mgr Bougaud, dans la 1[re] édition de son livre *Le Christianisme et les temps présents* (1878, t. II, p. 445-463), demandait, « avec une modeste hardiesse », « la permission de placer, à côté du Christ immuable et glorieux du moyen âge, l'adorable physionomie du Sauveur telle qu'elle apparaît dans l'hypothèse plus humaine du développement progressif[3] », ce n'étaient là que de timides préludes, isolés, bientôt rétractés et vite oubliés.

Avec Gunther et Hermès, suivis par Klee, Laurent, Knittel[1], nous voyons pour la première fois la négation de la vision béatifique et la limitation de la science surnaturelle du Christ introduites en théologie au nom des méthodes nouvelles. Ces témérités furent réfutées vigoureusement par Kleutgen[2] et réprouvées par le Concile de Cologne (1860)[3]. Mais l'esprit dont elles émanent subsistait chez beaucoup de théologiens allemands. Parmi ceux-ci signalons spécialement Hermann Schell (1850-1906), dont l'influence fut considérable dans l'éclosion du modernisme théologique. Au lieu de nier directement la vision béatifique en Jésus, il se contente d'attaquer à fond les preuves qu'en donnent les théologiens et la façon dont ils présentent leur doctrine[4].

Cette manière indirecte et un peu honteuse de s'en prendre à l'enseignement traditionnel devenait bientôt en France celle d'un auteur anonyme dont l'article fut publié en 1907 par les *Annales de philosophie chrétienne*[5].

« Il me paraîtrait téméraire, disait cet auteur, de nier la réalité de la vision intuitive... Toutefois... il est moins aisé de déterminer le temps, la durée, le mode, l'intensité de ce privilège... Tout ce qu'on peut dire là-dessus ne dépasse pas les limites de la conjecture. Pourquoi Jésus n'aurait-il pas reçu seulement en germe les trésors de sagesse et de grâce dont nous aurons à constater plus tard les merveilleux épanouissements ? Pourquoi veut-on que N.-S. ait eu dès le principe le plein exercice de cette vision (intuitive) ?... On conviendra sans doute que Jésus ne jouissait pas de la vision intuitive pendant son sommeil, à moins de n'avoir pas été homme. Pourquoi en aurait-il joui pendant le sommeil de l'âme dans la première enfance, pendant le sommeil encore plus profond dans le sein de Marie ? (P. 350-351).

« Disons donc, pour conclure, que le Christ, en tant qu'homme, n'eut pas, *dès le principe* (souligné par l'auteur), pleine conscience de sa haute dignité. Le Verbe accepta l'état presque inconscient de cette âme, comme il acceptait l'infirmité et la chétivité de ce petit corps. » (P. 363).

Ces insinuations et ces conclusions gardaient encore un air de respect et de prudence dans leur audace. C'est aussi en termes voilés qu'en 1896, dans la *Revue Biblique*, M. Loisy[6] abordait cette question. Mais en 1904 il rejetait toute mesure, et écrivait[7] :

Le critique ne pourrait attribuer à Jésus-Christ « une science sans bornes que dans une hypothèse historiquement inconcevable et déconcertante pour le sens

[1] « L'interprétation usuelle du *Proficiebat*, quoique suivie par un grand nombre de commentateurs, ne paraît pas conforme au sens naturel que ce texte présente à l'esprit. Il est d'ailleurs difficile de la concilier avec la doctrine de la théologie sur la liberté en N.-S. Enfin la raison sur laquelle on appuie cette interprétation ne paraît pas solide. « On s'est aperçu, dit D. Calmet, que le sentiment contraire pourrait avoir des suites fâcheuses et qu'on en pourrait conclure que Notre-Seigneur, comme homme, n'a pas toujours été parfait. » Conclusion nullement admissible. Quoique Notre-Seigneur, comme homme, ait acquis de nouveaux degrés de perfection, il a toujours été homme parfait, ayant toujours possédé dans le degré le plus éminent, les vertus de l'homme le plus accompli. Quelque grande que soit la perfection d'un être créé, elle est nécessairement finie, bornée, limitée, par conséquent capable d'être augmentée par la puissance inépuisable du Créateur. » *(Instr. past. sur l'Incarn.*, p. 222).

[2] *3e Encyclopédie théologique*, t. XIX, col. 749.

[3] Dans les éditions suivantes, Mgr Bougaud supprima ce passage. Comme ce texte a été l'objet de fréquentes allusions dans les controverses récentes et qu'il est peu connu, nous en donnons ici le résumé tel que le présentait naguère M. J. Rivière dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* de Toulouse, année 1915-1916, p. 248-250.

« Pourquoi refuser d'admettre un développement progressif de cette intelligence [de Jésus] quand on l'admet pour son corps ? L'auteur n'ignore pas la doctrine commune aux termes de laquelle le Christ est « immuable dans la gloire, « immobile dans la sainteté, fixe dans l'amour, ayant trouvé « dès le premier instant de sa vie sa mesure parfaite », et il reconnaît qu'elle a régné « sans conteste » depuis le moyen âge. Mais il revendique « avec une modeste hardiesse » le droit de l'abandonner. « Aujourd'hui, le charme de ce système « s'affaiblit. Il diminue visiblement »... Aussi, appuyé sur M. de Pressy et sur les quelques Pères cités dans Petau, demande-t-il « la permission de placer à côté du Christ im- « muable et glorieux du moyen âge, l'adorable physionomie du « Sauveur telle qu'elle apparaît dans l'hypothèse plus humaine « du développement progressif. » En conséquence il pose en principe que « son âme a besoin, pour penser, pour parler, « pour vouloir, pour agir, que ses organes matériels aient « atteint leur légitime développement ». Dès lors au début, la sagesse et la science ne peuvent être en elle qu' « à l'état de « germe ». Comme tout autre enfant, Jésus est donc tout d'abord inconscient de sa nature et de sa mission. Bientôt cependant son intelligence s'entr'ouvre et il sourit à sa mère. « A ce moment, Dieu l'inonde des plus vives clartés, afin de « lui faire connaître son véritable Père... C'est au temple de « Jérusalem qu'il révèle pour la 1re fois la conscience qu'il a « de sa filiation divine... Après cela... il croissait vraiment, « réellement, et non pas seulement en apparence. » Lorsque l'heure arrive d'aborder la vie publique, Dieu lui révèle sa fonction de Sauveur, tout en lui laissant d'ailleurs le choix des moyens. Et c'est ainsi qu'à travers les labeurs ingrats de son ministère et les angoisses de la Passion, Jésus s'achemine vers la gloire qui lui revient comme Fils unique du Père. »

[1] Voir les références dans Pesch, *Prælectiones*, t. IV, p. 138 et p. 154.

[2] *Theologie der Vorzeit*, t. III, p. 244 ss.

[3] *Collectio Lacensis*, t. V, p. 308.

[4] Schell, *Kathol. Dogmatik*, t. III, p. 104 et suiv. Cet ouvrage a été mis à l'Index. On en trouve une excellente réfutation dans Janssens, *Summa theologica*, t. IV, *De Deo-Homine*, p. 418-431. — Sur Schell, voir *Ami*, Tables de la 3e série, p. 147 et 148. — En 1913 et depuis, plusieurs travaux ont été publiés en Allemagne sur cette question de la science du Christ ; nos lecteurs comprennent qu'il nous a été impossible de nous les procurer.

[5] J. H., *Du progrès en Jésus-Christ, Annales*, janvier 1907, p. 337-364. On sait que ces volumes des *Annales de philosophie chrétienne* ont été mis à l'Index.

[6] A. Loisy, *L'Apocalypse synoptique*, dans *Revue Biblique*, 1896, p. 338-344.

[7] Id., *Autour d'un petit livre*, p. 140, et 148-149.

moral, en admettant que le Christ, comme homme, avait la science de Dieu et qu'il a délibérément abandonné ses disciples à l'ignorance et à l'erreur sur quantité de choses qu'il pouvait révéler sans le moindre inconvénient. Une conjecture déshonorante pour l'homme de génie qui en serait l'objet ne se recommande pas à l'historien quand il s'agit du Christ. Le théologien peut s'y complaire, s'il la croit indispensable. Il peut se représenter le Sauveur dissimulant son savoir infini et entretenant son entourage dans l'ignorance. Ne ferait-il pas mieux cependant, avant de rien affirmer sans preuve, de vérifier la solidité de sa théorie, de considérer si la science qu'il prête à Jésus est réalisable dans un cerveau d'homme, dans un être vivant sur la terre, si elle est compatible avec les conditions de l'existence présente, de la vie morale et du mérite humain...

« Quand nos théologiens disent que la personne du Christ aurait toujours connu par sa science divine ce que sa science humaine aurait pu ne pas contenir, en sorte que Jésus, au moins dans l'étage supérieur de son être, ne pouvait rien ignorer, j'ai peur que les vrais philosophes ne se croient en présence d'une construction mécanique et artificielle, non d'une conception rationnelle, et que le sublime de la théorie ne leur semble pas exempt de fragilité. Tout se passe dans la carrière du Sauveur comme si cette science extraordinaire n'existait pas. »

Les quatre propositions (32-35) du décret *Lamentabili* (1907) relatives à la science du Christ condamnèrent ces erreurs, en empruntant les formules mêmes de M. Loisy. Celui-ci réitéra ses affirmations avec une âpreté croissante, dans ses *Simples réflexions sur le décret Lamentabili et sur l'Encyclique Pascendi* parues en 1908.

« J'ai dit et je répète, écrivait-il [1], que, partant des témoignages authentiques, il ne faut point parler de science infaillible, ni même d'aucune science à propos de Jésus. Les lumières du Christ étaient dans sa conscience ; ses connaissances étaient celles du milieu populaire où il était né. »

Pendant que M. Loisy descendait la pente qui devait le conduire à ces négations passionnées, certains théologiens ou exégètes catholiques posaient des questions précises, et ébauchaient des solutions plus ou moins heureuses en vue de concilier les données du texte évangélique avec l'enseignement reçu dans l'Eglise ; généralement, celui-ci était invité à faire les frais de l'accord désiré.

En 1896, le R. P. Lagrange, en rendant compte d'un ouvrage anglais de Ch. Gore, écrivait dans la *Revue Biblique* [2] les lignes suivantes, que nous devons mettre sous les yeux de nos lecteurs, tant elles ont été citées depuis :

« L'exégèse passe avant le raisonnement. S. Thomas le dit aussi formellement que le Dr Gore... Raisonner à perte de vue au lieu de recourir aux textes évangéliques, déclarer que tel ne peut être le sens d'un texte, quoique clair, parce qu'il est contraire à nos raisons de convenance, c'est une fausse méthode... Si les théologiens ont de graves raisons d'affirmer en Jésus la vision béatifique et la science infuse, il est clair que quant à l'étendue de ces diverses sciences, leurs déductions doivent céder à une affirmation claire de l'Ecriture. Si S. Matthieu affirme clairement que le Fils ne sait pas l'heure du jugement, le nier sous prétexte

[1] P. 74.
[2] 1896, p. 454.

que le Christ savait tout, c'est aller contre le principe de S. Thomas : il faut se rendre à l'autorité de l'Ecriture. Mais conclure de cette nescience particulière avant la Résurrection que le Christ n'avait pas dès-lors la vision béatifique, c'est un autre paralogisme ; car ne peut-on voir l'essence de Dieu sans pénétrer les secrets de sa volonté ? ...Je voudrais qu'un théologien étudiât ces questions à nouveau. »

A ces lignes rapides qui posaient la question en termes un peu excessifs, le R. P. Lagrange a répondu lui-même dans son *Evangile selon Saint Marc* (1911). Se référant à Maldonat, il pense que dans le texte où Jésus affirme son ignorance du jour du jugement, « il ne s'agit plus seulement du Fils de l'homme, mais du Fils comme distinct du Père », du « Fils au sens absolu », et il adopte cette interprétation : « Le Fils sait, mais il n'a pas mission de communiquer, et dans ce sens il ignore [1]. » C'est le retour à l'explication des théologiens scolastiques et de S. Augustin.

De son côté, en 1903, la *Revue du Clergé français* publiait sur *La science humaine du Christ* un article signé « Un Docteur en théologie ». C'était M. F. Dubois [2]. Il se donnait le rôle de simple « rapporteur » qui met « en présence les opinions adverses », et se référant à ce que S. Thomas nous dit de la perfection relative, et mesurée par l'économie générale de la Rédemption, de la science acquise de Jésus, il écrivait :

« Ne pourrait-on pas introduire cette même notion d'économie dans sès sciences supérieures, et dire que ces sciences furent toujours en lui, *quant à leur étendue*, ce qu'elles devaient être *relativement aux temps* ? Nous posons simplement la question sans la résoudre. »

M. Lepin ne s'aventurait pas aussi loin, quand après avoir adopté l'opinion courante en théologie il ajoutait [3] :

« Cependant le langage du divin Maître se comprendrait peut-être mieux encore si l'on admettait dans son humanité une ignorance réelle mais partielle et relative... Ne peut-on pas supposer en effet, que la science surnaturelle du Sauveur « résidait en quelque sorte dans une région supérieure de son esprit, d'où elle n'influait que partiellement et discrètement sur la science qui devait pratiquement régler sa conduite et inspirer son langage ?... Ne peut-on admettre que la science infinie et très parfaite du Christ s'est accordée avec une science ordinaire et pratique, à coup sûr excellente, et néanmoins limitée, incompatible avec l'erreur, et néanmoins susceptible d'ignorance, soumise aux influences de la lumière supérieure autant qu'il convenait à sa mission, et pour le reste plus ou moins dépendante de ses ressources humaines ? » A l'appui de « cette hypothèse » l'auteur cite un passage manuscrit de M. Olier : « La partie supérieure de l'âme de N.-S. qui est l'entendement, la mémoire et la volonté, était comme partagée en deux, c'est-à-dire qu'elle agissait de deux manières différentes... Quoique cette partie qui n'était point dans la gloire eût connaissance des choses passées, présentes et à venir, comme cependant nous ne jouissons ici-bas de la révélation des mystères de Dieu qu'autant que la vie voyagère le permet, laquelle ne peut pas porter la vue entière des

[1] *L. c.*, p. 326-327.
[2] *Rev. du Cl. fr.*, 15 juillet 1903, p. 338-366. — Le nom de l'auteur fut donné dans les tables de cette même année de la *Rev. du Cl. fr.*, p. 655 et 668.
[3] Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Evangiles*, p. 416-418.

mystères cachés, Dieu avait voulu les tenir cachés en quelque chose à son Fils voyageur en terre et ne les lui révéler pleinement que dans sa résurrection [1]. »

La question méritait d'être étudiée pour elle-même, et à fond. C'est ce que fit M. Lebreton. Dans son ouvrage sur *Les Origines du dogme de la Trinité,* il avait écrit (p. 234) :

« Il semble qu'on puisse sans témérité, s'appuyant sur la parole du Seigneur, penser qu'il s'est refusé à lui-même la connaissance humaine du jour et de l'heure du jugement, de même qu'il en a refusé la révélation à ses apôtres. »

Dans une longue note (p. 447-469), il s'efforça de justifier ce point de vue. Il reprit en la complétant l'enquête du P. Petau sur la pensée des Pères des cinq premiers siècles, sur la portée exacte de la condamnation des Agnoètes, sur la tradition médiévale, et conclut :

« Toute la question se ramène, me semble-t-il, à ceci : est-on obligé d'admettre que l'âme humaine du Christ a toujours joui de la connaissance actuelle de tout le réel ? Dans ce cas, mais dans ce cas seulement, on n'a plus le droit d'affirmer dans le Christ une ignorance réelle du jour du jugement... Pour S. Thomas le Christ a, par la vision intuitive, la connaissance toujours actuelle de tous les objets que Dieu atteint par sa science de vision, c'est-à-dire de tout le réel. » Mais « S. Bonaventure, et dans un sens un peu différent, Scot enseignent que par la vision intuitive, le Christ connaît toutes les créatures, les possibles comme les réelles, d'une science habituelle, *in actu primo,* et non pas d'une science toujours actuelle ; et comme, d'après ces mêmes docteurs, ni la science infuse du Christ ni sa science acquise ne lui donne la connaissance toujours actuelle de tout le réel, on peut admettre très légitimement que, à un moment donné ou même pendant toute sa vie mortelle, le Christ a ignoré certaines choses, et en particulier la date du jugement... Dans cette hypothèse, on admettra que cette ignorance était volontaire, et que Notre-Seigneur eût pu, s'il l'eût voulu, à n'importe quel moment de sa vie, percevoir cette vérité qu'il ignorait... Cette conclusion n'est pas substantiellement différente de celle à laquelle les Pères Grecs nous conduisaient, par une voie sans doute entièrement diverse. » (P. 467-468).

Tout en rendant un hommage mérité à la partie positive du travail de M. Lebreton, le R. P. Hugon protestait en 1913 contre ses conclusions [2]. Après une nouvelle étude des Pères et des théologiens, il concluait lui-même :

« Il faut rejeter désormais toute théorie qui attribuerait à l'âme de Notre-Seigneur une ignorance véritable, notamment en ce qui concerne le jour et l'heure du jugement dernier... A notre sens, le sentiment qui exclut toute ignorance de l'âme du Sauveur dès le premier instant de l'Incarnation est théologiquement certain, comme expression de la croyance universelle de l'Eglise, au moins à partir du cinquième siècle... Les divergences portent sur des points secondaires, par exemple si cette science était habituelle ou actuelle. D'ailleurs si quelques écrivains, soit dans le passé, soit de nos jours, ont cru pouvoir attribuer au Christ une ignorance sans erreur, leur opinion est trop isolée pour prévaloir contre la croyance commune et ce qu'on peut appeler le torrent de la tradition [3]. »

[1] Cf. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique,* 1911, t. I, p. 273-274, qui cite et adopte cette opinion de M. Lepin.
[2] R. P. Hugon, *Le Mystère de l'Incarnation,* Paris, 1913, p. 243-284.
[3] *Ibid.*, p. 265.

* * *

Les choses en étaient là, quand M. J. Rivière, auteur de deux ouvrages (l'un historique, l'autre dogmatique) sur le dogme de la Rédemption, et chroniqueur de théologie et d'apologétique à la *Revue du Clergé français*, publia en 1916, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, trois articles sous ce titre : *Le problème de la science humaine du Christ. Positions classiques et tendances nouvelles* [1].

Dans le premier article il rassemblait tous les indices et les faits permettant de croire qu'à côté et en face de la « synthèse scolastique », une autre « opinion », très recevable en théologie, était en train de conquérir droit de cité. Il citait à peu près tous les auteurs que nous venons de rappeler jusqu'ici ; s'il omettait M. Loisy, il présentait par contre l'article de J. H. dans les *Annales de philosophie chrétienne* en ces termes flatteurs :

« Il y a dans ces pages beaucoup d'idées en peu de mots, et l'on s'étonnerait à bon droit si les théologiens de l'avenir ne leur accordaient pas une particulière attention. » (p. 250).

Le texte du P. Lagrange écrit en 1896 était cité et mis en valeur, mais non celui de 1911. Et de cette revue historique, M. Rivière concluait :

« D'où il appert que la synthèse scolastique... ne s'impose plus à un groupe déjà considérable de théologiens... N'est-il pas permis d'induire que ce recul est un indice de faiblesse ? » (p. 261).

Le second article était consacré à la critique de la théorie scolastique. Nous résumons.

Le principe sur lequel s'appuie cette synthèse scolastique

« est celui-ci : En vertu de l'union hypostatique, N.-S. J.-C. a dû recevoir tous les privilèges qui n'étaient pas contraires aux fins de l'Incarnation » (p. 289). Ce principe est, « en fait, accepté sans discussion, comme il est généralement posé sans preuves... Un examen impartial y découvre bien des lacunes et des faiblesses... Cet aphorisme... est un pur *a priori* » (p. 290). Il n'aboutit qu'à établir des « convenances et encore faudrait-il qu'elles ne fussent pas contrebalancées par des convenances contraires » (p. 291). L'application en est délicate, car il est trop général, sujet à des restrictions indéterminées ; en fait, il a servi à appuyer des vues humaines et des erreurs.

C'est en partant de ce principe qu'on a affirmé l'existence dans le Christ de trois sciences. Que doit-on penser de la première, la vision béatifique?

« Sur la réalité de la science béatifique dans l'âme du Christ, il n'y a pas d'hésitation. Néanmoins la preuve positive, d'un commun avis, est reconnue mince... Au jugement de Petau, l'argument patristique n'est pas plus formel [que l'argument scripturaire]... La raison théologique sera-t-elle plus efficace?... Les scolastiques... reconnaissent que cet argument ne dépasse pas les limites de la convenance... Il reste donc que le principal argument en faveur de la vision béatifique soit l'accord unanime des théologiens » (p. 293-294).

A quels objets s'étendait la science du Christ?

[1] *Op. cit.,* année 1915-1916, nos 6, 7 et 8, p. 241-261, 289-314, 337-364.

« Par les lumières surnaturelles dont la divinité inondait son âme,... le Sauveur connaissait absolument toutes choses. Ce nouvel article de la christologie commune est-il... capable de résister à la critique? » (p. 302). « La première et principale » preuve « semblerait devoir provenir de l'Ecriture; mais il n'en est rien » (p. 303). « Il est clair que ces passages » (Jo. I, 14; Col. II, 3) « visent exclusivement la vérité religieuse... Chacun peut se convaincre que l'Evangile n'en dit pas davantage... Non seulement Jésus-Christ ne paraît pas tout savoir, mais il déclare ignorer la date du jugement » (p. 304). « A défaut de l'Ecriture, la thèse de l'omniscience peut-elle s'autoriser de la Tradition?... Il est difficile de parler de tradition au sens théologique du mot » (p. 305-306). « Mal garantie au point de vue de l'autorité, la thèse de l'omniscience n'est pas invulnérable sur le terrain de la raison » (p. 306). Les diverses considérations qu'on fait valoir en faveur de cette thèse, sont jugées « insuffisantes pour établir une conviction ferme chez un théologien qui ne serait pas persuadé *a priori* qu'il vaut mieux savoir qu'ignorer, savoir beaucoup que savoir peu, et que Dieu ne devait refuser à son Christ aucune perfection » (p. 308).

Les scolastiques affirment encore que le Christ eut l'omniscience *ab initio*.

« Une affirmation aussi considérable devrait, semble-t-il, être entourée de preuves en proportion ; mais on constate rapidement qu'il n'en est rien » (p. 309).

Et l'auteur conclut cette seconde partie de son travail en ces termes :

« Ainsi donc la psychologie classique du Christ, tant dans son principe que dans ses applications essentielles, semble offrir plusieurs points vulnérables à qui l'envisage sans parti pris. Ce n'est pas que les réponses aient manqué du côté de ses défenseurs... Néanmoins les difficultés subsistent, dont il ne faut diminuer ni la gravité, ni le poids. Elles expliquent en tous cas suffisamment au regard de l'histoire — et peut-être de la raison — qu'il y a autre chose qu'un funeste esprit de nouveauté dans l'effort de ces théologiens qui ont cru pouvoir, en présence d'un système où la foi n'est pas en jeu, conserver leur indépendance pour en chercher un plus satisfaisant » (p. 314).

Le troisième article est consacré à l'exposé des « conceptions nouvelles ». M. Rivière entend sous ce nom l'ensemble des théories un peu disparates qui s'écartent de la doctrine scolastique. Il se risque à les synthétiser. « En réunissant les indices épars, et dégageant par induction les données implicites, il est... possible d'en reconstituer avec une suffisante approximation l'inspiration fondamentale et les principaux traits » (p. 337). La théorie que M. Rivière va nous présenter n'est donc pas tout entière la sienne. Néanmoins ses sympathies ne sont pas douteuses, et sa pensée s'exprimera nettement dans les conclusions.

D'abord cette « théologie moderne » a des méthodes nouvelles :

« Sans dédaigner les arguments spéculatifs, [elle] les subordonne à l'étude positive des faits, et les raisons de convenance cèdent le pas aux réalités concrètes de l'histoire » (p. 338). Il ne s'agit donc plus de « construire *a priori* la science du Christ... mais de la dégager d'après ce que son propre témoignage et les faits de l'Evangile nous en laissent apercevoir » (p. 338). On aboutit ainsi à une nouvelle psychologie du Christ; et cette « psychologie suspecte se trouve en parfaite harmonie avec l'Incarnation et ses fins rédemptrices » (p. 340). En effet, « au nombre des infirmités de la chair acceptées par le Rédempteur pour notre salut, c'est le cas de se souvenir que les Pères Grecs ne craignirent pas de faire entrer une certaine ignorance de l'esprit. La théologie moderne revendique le droit de reprendre cette conception. Convenance pour convenance, celle-ci est aussi bien dans la logique de la foi et peut devenir non moins féconde pour la piété » (p. 343).

La vision béatifique et la science infuse sont accordées à l'âme du Christ, mais on leur donne un sens nouveau :

Pour la vision intuitive, on l'admet « en ce sens qu'elle ne ferait que traduire en langage technique cette connaissance parfaite de Dieu son Père accompagnée d'une si filiale intimité que Jésus révèle dans toutes ses paroles et sa conduite. » De même « ce que l'Ecole nous apprend de la science infuse » pourrait correspondre, dans les faits, à ce rayonnement par lequel « la pensée du Père qui est aux cieux, la perception nette de sa sainteté et de son amour, élève, colore et transfigure pour ainsi dire dans l'âme de Jésus la création toute entière, hommes et choses » (p. 346).

A quoi s'étend, selon la « théologie moderne », la science du Christ?

« Faut-il maintenant chercher l'objet de cette science et en déterminer l'étendue? A défaut de précisions probablement illusoires et certainement inutiles, » (il s'agit des précisions de la « théologie classique ») « la même méthode » (positive) « nous fournit des indications qui doivent suffire à une théologie consciente de son rôle et de ses moyens... La science de Jésus a eu pour objet tout ce qui regardait sa mission de Sauveur des hommes. Quant au reste,... tout porte à croire qu'il a partagé le savoir de son époque et de son milieu. Rien, en tout cas, ne nous apprend qu'il se soit élevé au dessus... Cette conception repose sur le terrain sûr des faits » évangéliques (p. 347-348). « L'évangile suggère invinciblement l'impression que le Christ n'a pas plus connu, dans sa carrière terrestre, la pleine lumière de l'esprit que la gloire de la chair » (p. 360-361).

Tout compte fait, les deux opinions sur l'extension qu'il convient d'attribuer à la science de Jésus semblent jouir d'une probabilité théoriquement équivalente :

Ce principe est « commun entre les deux écoles : le Christ a eu toute la science qu'il devait avoir à raison de sa personne et de sa mission... A [cette] majeure identique, scolastiques et modernes appliquent une mineure différente : c'est pourquoi ceux-là réclament une science universelle comme due à la dignité du Christ et à sa fonction rédemptrice; ceux-ci au contraire ne croient devoir admettre qu'un savoir restreint, dont les faits évangéliques seraient le meilleur critérium. Des preuves qui garantissent cette mineure dépend la validité de la conclusion. En tout cas, la conception restrictive en présente de suffisantes, sinon pour s'imposer à tous, du moins pour ne pas être immédiatement bannie de la théologie, *a fortiori* de la foi catholique » (p. 350).

Enfin l'auteur pour conclure ses trois articles s'exprime ainsi :

« Au terme de cet exposé, qui eut du moins l'intention d'être exact et impartial, une conclusion de fait doit être tenue pour acquise. Malgré toutes les apparences contraires, il existe deux conceptions catholiques de la science du Christ. Leur conflit le plus évident porte sur l'étendue et le développement de son

savoir humain ; mais leur divergence la plus profonde est peut-être dans la manière d'en comprendre les sources et la méthode à suivre pour en déterminer l'action. Ces deux doctrines sont très inégalement accréditées : l'une se présente avec l'éclat d'un long passé, l'autre dans le pénible tâtonnement des débuts ; la première a pour elle l'immense armée des écoles classiques, la seconde ne groupe encore que des défenseurs rares et isolés. Néanmoins, à les examiner de près, ni celle-ci n'est aussi négligeable qu'on veut bien parfois le dire, ni celle-là n'offre la valeur absolue qu'elle semble promettre ou que de trop zélés partisans promettent en son nom. Dès lors la question n'est pas close, et il n'y a pas lieu d'entraver la liberté de la discussion. La conception nouvelle peut obtenir droit de cité dans la théologie, mais elle a besoin de préciser ses positions et de renforcer ses preuves. Toujours est-il qu'il faut la prendre au sérieux. Si la doctrine classique doit avoir gain de cause contre elle, ce ne sera pas en l'écartant par prétérition, ou sur un simple procès de tendances, ni peut-être sans subir elle-même de notables remaniements... » (p. 363-364).

* * *

Et maintenant, quels sont les points fixés par la décision du St-Office ? [1]

I. — C'est sortir de la doctrine sûre que d'enseigner : Il n'est pas établi que l'âme du Christ ait eu pendant sa vie d'ici-bas la science que possèdent les bienheureux qui voient Dieu.

Ainsi se trouve affirmée équivalemment *l'existence* de la vision intuitive dans l'âme du Christ avant sa Résurrection et son Ascension. La proposition qui nierait ce fait est qualifiée de *non tuta*. On remarquera l'absence du mot *visio beatifica,* remplacé par une périphrase empruntée à S. Thomas *(IIIa Pars,* q. 9, art. 2). De fait la vision intuitive ne produisait pas (sauf à la Transfiguration) ses effets beatifiants sur le Corps de Jésus avant sa Résurrection, ni même, d'après une opinion scolastique, sur la « partie inférieure » de son âme, surtout pendant le temps de la Passion. Il est probable que le St-Office a voulu laisser le champ libre à cette opinion. Peut-être aussi a-t-on voulu épargner la théorie de ceux qui mettent une distinction entre la vision intuitive de Dieu et la vision béatifique : on peut, avec le P. Hugon [2], penser que cette distinction est « arbitraire » ; mais c'est aller un peu loin que de la déclarer « contraire à l'enseignement de l'Eglise », et la définition de Benoît XII [3] qu'allègue cet auteur à l'appui de son assertion est susceptible d'une autre interprétation.

II. — Pour rester dans la doctrine sûre, il faut considérer comme certaine l'absence de toute ignorance dans le Christ, et la présence dans son âme, dès le début de sa vie, d'une science par laquelle il connaît dans le Verbe tout ce que Dieu sait par science de vision.

Il ne s'agit plus ici de l'existence, mais de l'*étendue,* de la *durée,* du *moyen* de la vision intuitive dans l'âme de Jésus. Le mot de vision intuitive n'est pas prononcé, et la formule employée semble se rapporter à la science du Christ prise en bloc. Mais les expressions « *cognovisse in Verbo* » ont un sens technique très clair : il s'agit du *moyen,* du *lieu* de la vision *intuitive.*

Si l'on ne veut pas être téméraire, il faut donc tenir pour certain 1o négativement, que l'âme humaine du Christ n'a rien ignoré, — rien, pas même le jour et l'heure du jugement ; — 2o positivement, qu'elle a connu tout ce que Dieu a créé, crée ou créera, c'est-à-dire tout le réel, la connaissance exhaustive de tous les « possibles » demeurant le privilège incommunicable de l'intelligence de Dieu ; 3o il faut attribuer ces « trésors de science » à l'âme du Christ dès le début de son existence et de l'union hypostatique. Cette connaissance est-elle habituelle ou actuelle ? Ce point n'est pas tranché ; mais nous dirons tout à l'heure à quoi se réduit la question.

III. — C'est s'écarter de la doctrine sûre que de présenter l'engouement de quelques théologiens récents pour une limitation de la science du Christ comme recevable dans les écoles catholiques au même titre que l'affirmation des anciens théologiens sur l'universalité de la science du Christ.

Ce dernier point n'a pas besoin de commentaire après l'exposé historique qu'on a lu plus haut : il remet toutes choses à leur place, certitudes anciennes et opinions nouvelles, « positions classiques » et « tendances modernes ».

* * *

L'on est heureux de constater que la décision fut accueillie par les intéressés avec une entière et très louable soumission. En en publiant le texte, le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse [1] y joignait la déclaration suivante :

« Nous nous empressons de reproduire (la) décision du Saint-Office... C'est la mise au point par l'autorité compétente de la controverse dont M. l'abbé Jean Rivière avait, il y a deux ans, entretenu nos lecteurs en leur présentant un exposé historique et critique des deux opinions en conflit. Nous recevons ces décisions avec une entière soumission, et nous rétractons tout ce qui dans les articles en question ne concorde pas pleinement avec la décision du Saint-Office. — LA RÉDACTION. »

La *Revue Biblique* [2] dit de son côté :

« Ce décret du Saint-Office, qui regarde aussi les exégètes, recevra parmi nous l'adhésion de l'esprit et du cœur, la déférence et l'obéissance qui lui sont dues. »

Et elle marque aux exégètes la voie à suivre dans la solution des difficultés textuelles ou psy-

[1] Proposito a Sacra Congregatione de Seminariis et de Studiorum Universitatibus dubio : Utrum tuto doceri possint sequentes propositiones :
I. Non constat fuisse in anima Christi inter homines degentis scientiam, quam habent beati seu comprehensores.
II. Nec *certa* dici potest sententia, quæ statuit animam Christi nihil ignoravisse, sed ab initio cognovisse in Verbo omnia, præterita, præsentia et futura, seu omnia quæ Deus scit scientia visionis.
III. Placitum quorumdam recentiorum de scientia animæ Christi limitata, non est minus recipiendum in scholis catholicis, quam veterum sententia de scientia universali ;
Emi ac Rmi DD. Cardinales in rebus fidei et morum Generales Inquisitores, præhabito voto DD. Consultorum, respondendum decreverunt : *Negative.*

[2] *Le mystère de l'Incarnation,* p. 247, note 1.

[3] Denzinger, *Enchiridion,* 10e éd., no 530.

[1] Mai-juin 1918, p. 218.

[2] Juillet-octobre 1918, p. 580-581.

chologiques que peut présenter l'Evangile : attribuer à la vision béatifique la conscience immuable que Jésus a eue de sa filiation divine; recourir à la science, acquise « que le décret du Saint-Office n'a sûrement pas condamnée en la passant sous silence, » pour expliquer comment Jésus put sincèrement s'étonner, admirer, et « sauf ce qui regarde sa Personne », ne faire jamais « appel à une science autre que celle qu'eût pu posséder un prophète de son temps ».

Enfin M. Lebreton, dans un article intitulé *L'ignorance du jour du jugement*[1], se mit à « considérer de plus près les conclusions » de son travail historique publié dans *Les Origines du dogme de la Trinité*.

« Une étude plus approfondie de cette question, écrit-il (p. 284), nous a amené, depuis quelque temps déjà, à considérer l'opinion de S. Thomas sur ce point comme la seule qui ait actuellement droit de cité dans l'Eglise. »

Voici les raisons qu'il donne de son évolution : elles aideront nos lecteurs à mieux comprendre le bien-fondé de la décision du Saint-Office.

Au lieu de considérer avec quelques Pères Grecs l'ignorance comme l'une quelconque des misères qui résultent du péché originel, telles que la faim, la soif ou la mort, la théologie catholique depuis S. Thomas a accueilli la doctrine de S. Augustin. Celle-ci joint beaucoup plus étroitement l'ignorance à la concupiscence, et nous montre dans ces deux blessures des conséquences et des *sources* de péché, alors que les autres misères ne sont que des conséquences et des *punitions* du péché. Voilà pourquoi le Christ a eu une attitude différente à l'égard de la souffrance et à l'égard de l'ignorance. Venu pour expier le péché, il pouvait accepter et il convenait qu'il acceptât la souffrance, puisque d'une part celle-ci n'était point par elle-même une source de fautes, et puisque, d'autre part, la raison d'être de sa présence dans l'humanité était l'expiation du péché. Par contre, il ne convenait pas que le Christ acceptât l'ignorance, parce que celle-ci, suivant la doctrine de S. Augustin et des Scolastiques, est avec la concupiscence une vraie cause du péché, et que tout ce qui fomente et nourrit le péché répugne à la sainteté de la Personne divine du Christ.

Et cependant Jésus nous apportait le remède à l'ignorance comme aux autres maux ; mais le divin Médecin appliquait à des maladies différentes deux traitements divers. Tandis qu'il prenait sur lui certaines infirmités pour les guérir, comme aiment à le dire beaucoup de Pères Grecs et Latins *(quod assumpsit sanavit)*, il y avait d'autres maux qu'il guérissait précisément en ne les partageant pas, remarque encore S. Augustin : et c'est ainsi qu'il nous a sauvés de l'ignorance. Comment le soleil pourrait-il nous éclairer, s'il cessait — fût-ce volontairement — d'être lumineux ?

La doctrine de S. Augustin constituait ainsi un véritable et sensible progrès dans l'intelligence du dogme du péché originel et dans la connaissance de la psychologie du Christ. Les théologiens scolastiques ont eu raison d'adopter cette doctrine et de lui donner la consécration de leur autorité propre. C'est une mauvaise méthode, — et l'on s'étonne qu'elle ait pu sourire à des théologiens modernes si férus du progrès dogmatique, — que de renoncer à des conquêtes définitivement acquises et de rétrograder, par un « archaïsme périlleux », vers un stade d'intelligence dogmatique depuis longtemps dépassé.

A ces raisons, esquissées par M. Lebreton, ajoutons que cet auteur, en s'autorisant jadis de la doctrine de S. Bonaventure et de Scot pour affirmer que le Christ « a ignoré certaines choses », nous paraît avoir dépassé considérablement la pensée de ces théologiens. Pour ne parler que de S. Bonaventure, — dont le sentiment a le plus de poids, étant celui d'un Docteur de l'Eglise, — toute sa doctrine proteste contre l'attribution d'une « ignorance » à l'âme humaine de Jésus. Le Christ sait tout dans le Verbe, à peu près comme le savant possède dans sa mémoire la connaissance *habituelle* de ce qu'il a étudié ; mais ce savant n'a pas toujours la pensée *actuellement* fixée sur toutes les vérités qu'il connaît. C'est un peu de cette façon que S. Bonaventure[1] conçoit la « science habituelle » et la « considération actuelle » dans l'intelligence humaine de Jésus. Mais supposons qu'on interroge notre savant sur une vérité qu'il connaît et à laquelle il ne songeait pas, aura-t-il le droit de dire qu'il *ignore* cette vérité, parce qu'il *n'y pense pas ?* Assurément non. Il faudrait qu'on puisse répondre : oui, pour que l'autorité de saint Bonaventure livre passage à l'hypothèse de M. Lebreton. Mais on ne le peut. « Science habituelle », dans S. Bonaventure, n'est pas synonyme d'ignorance, même volontaire : en passant d'un terme à l'autre, on quitte le saint Docteur, et l'on s'aventure isolé sur un terrain découvert.

IV

Si la dévotion au Cœur Eucharistique de Jésus intéresse directement la piété et le culte, elle a cependant ses fondements dans la doctrine. A l'occasion du décret émané de la S. C. des Rites le 28 mars 1914, nous en avions assez longuement entretenu nos lecteurs[2]. Les décisions nouvelles que nous laissions pressentir ne tardèrent pas à paraître ; nous allons en indiquer le sens en quelques mots.

Dans le courant de l'été de 1914, le sous-directeur de l'Archiconfrérie du Cœur Eucharistique établie à Rome envoya à un certain nombre d'évêques une lettre imprimée, dans laquelle, en gémissant du tort fait à la dévotion au Cœur Eucharistique dans l'esprit du public par le décret de la S. C. des Rites du 28 mars, il se prévalait

[1] *Recherches de Science religieuse*, 1918, t. VIII, p. 281-289.

[1] *In Sent. lib. III, dist. XIV, art.* II, *quæst.* 1, 2 et 3.
[2] *Ami* du 16 juillet 1914, p. 673-679.

d'une réponse officieuse que l'assesseur du Saint-Office aurait obtenue du Pape et que, pour des raisons spéciales faciles à deviner, l'on ne devait pas divulguer. Comme il fallait s'y attendre, cette lettre fut communiquée à la S. C. des Rites, qui la transmit à Pie X, et celui-ci, « désapprouvant la manière d'agir et le zèle intempestif du sous-directeur », ordonna à la S. C. des Rites de publier un nouveau décret [1] qui confirmait le premier en précisant les points suivants :

1° Le titre *Cœur Eucharistique de Jésus* devait être entendu dans le sens de « Cœur de Jésus en tant qu'il est présent au T. S. Sacrement de l'Eucharistie ».

2° Ce titre, qui sent la nouveauté, ne doit jamais être admis dans la liturgie.

3° Trois fêtes étaient indiquées par le décret du 28 mars comme devant être substituées à ce titre par l'Ordinaire, dans le cas où une église lui aurait été consacrée. Pour les Confréries qui sont instituées sous ce vocable, le nouveau décret n'admet plus que deux fêtes : celle du Sacré-Cœur et celle du St-Sacrement ; il n'est plus question de la fête du T. S. Rédempteur.

Les deux dernières décisions n'intéressent que la liturgie. La première, en fixant le sens de l'expression « Cœur Eucharistique », intéresse la doctrine. C'est d'elle qu'il nous faut parler.

Les lecteurs de l'*Ami* [2] se souviennent que la dévotion au Cœur Eucharistique peut prendre pour objet soit le Cœur de Jésus présent dans le St-Sacrement en même temps et au même titre que tout son Corps, soit l'acte d'amour pour nous qui lui fit instituer ce sacrement à la dernière Cène. Dans le premier sens, la dévotion au Cœur Eucharistique est avant tout une spécialisation de la dévotion au St-Sacrement ; dans le second sens, elle est avant tout une spécialisation de la dévotion au Sacré-Cœur. Ces deux aspects de la dévotion au Cœur Eucharistique sont solidement fondés en doctrine ; tous deux se recommandent d'approbations explicites du St-Siège ; mais nous avions remarqué que depuis 1898, date à laquelle fut publiée la dernière édition officielle de la *Raccoltà* (recueil de prières indulgenciées), et plus spécialement depuis le bref de Léon XIII du 16 février 1903, le second sens avait prévalu au point d'exclure presque complètement le premier. Brusquement, dans son décret du 15 juillet 1914, la S. C. des Rites revenait au premier sens : « Cœur de Jésus en tant que présent dans l'Eucharistie » et semblait imposer ce sens et lui seul (DUMMODO... *hoc sensu accipiatur).* Vers la même date (11 juillet 1914) on pouvait relever [1] une indulgence de 100 jours accordée par le Saint-Office, section des Indulgences, à l'invocation : *Laudetur Cor sacratissimum Jesu* IN *sanctissimo Sacramento.* Ne devait-on pas conclure de là que le sens primitif de la dévotion au Cœur Eucharistique retrouvait la faveur du Saint-Siège ? Et ne fallait-il pas, en outre, abandonner le sens de la dévotion fixée par la *Raccoltà* et par Léon XIII, mais apparemment exclu par la S. C. des Rites ?

La question fut posée par le Cardinal archevêque de Paris au St-Office :

« Num titulus *Cor Jesu Eucharisticum* servet sensum, quibuscumque non obstantibus, quem habet in ultima Collectione *(Raccoltà)* Indulgentiarum anni 1898 et in Brevi dato a Leone XIII die 16 februarii 1903 ? »

La réponse, datée du 3 avril 1915 et signée par le cardinal Merry del Val, secrétaire du Saint-Office, rappelle que cette question est de la compétence du St-Office [2], « *cujus est curare ne fidei puritas cœni quacumque permixtione turbetur* », et déclare que dans son assemblée plénière du 24 mars 1915, la S. Congrégation fit répondre :

« Affirmative ; et ad mentem. *Mens est* ut firma et immutata remanere debeant decreta S. Sedis quoad emblemata, imo etiam quoad partem liturgicam devotionis erga Cor Jesu Eucharisticum ; attamen devotio ipsa erga Cor Jesu Eucharisticum haberi debeat ut adprobata ab Apostolica Sede in sensu declarationis quæ continetur in ultima Collectione Indulgentiarum anno 1898 edita [3]. »

Par cette réponse la S. C. du Saint-Office complète, et dans la mesure où c'était nécessaire, corrige l'interprétation qu'avait donnée la S. C. des Rites le 15 juillet 1914 du sens du titre *Cor Jesu Eucharisticum.* Sans condamner la dévotion au Cœur Eucharistique qui s'adresse au Cœur de Jésus présent dans l'Eucharistie, le St-Office déclare authentiquement que l'approbation du Saint-Siège s'applique à la dévotion telle qu'elle a été définie par la *Raccoltà* et par Léon XIII, c'est-à-dire à celle qui en contemplant le Cœur Eucharistique, songe à l'amour que Notre-Seigneur nous a témoigné en instituant la sainte Eucharistie.

Cette fois encore les âmes dévouées au culte du Cœur Eucharistique peuvent donc se réjouir : loin de condamner la dévotion qui leur est chère, Rome la bénit et l'encourage dans le sens même où ils la pratiquent depuis vingt ans.

Quant à ceux de nos lecteurs qui se demandaient si la doctrine que nous leur avions présentée en 1914 était bien en harmonie avec les nouvelles décisions du St-Siège, qu'ils se rassurent eux aussi : la légitimité de cette dévotion et sa notion sont données par Rome dans le sens même que nous

[1] Décret du 15 juillet 1914 *(Acta* du 3 août, p. 382-383) :
Smus D. N. Pius Papa X... « hæc quæ sequuntur publicari jussit :
« I. Decretum S. R. C. diei 28 martii 1914 iterum confirmari cum sententia : *In decisis et amplius.*
« II. Titulum « Cordis Jesu Eucharistici » permitti tantum posse in approbatis sub eo titulo confraternitatibus ; dummodo idem hoc sensu accipiatur quo intelligitur sacratissimum Cor Jesu prouti præsens est in Ssmo Eucharistiæ Sacramento.
« III. Cum vero ejusmodi titulus non sit canonicus et liturgicus imo novitatem sapiat, nunquam eum esse recognoscendum et admittendum in sacra liturgia.
« IV. Confraternitates autem quæ eo titulo nuncupantur, nullum aliud festum tanquam proprium celebrare posse, nisi festum Sacratissimi Cordis Jesu cum Ecclesia universali, vel festum Ssmi Corporis Christi.
« Contrariis non obstantibus quibuscumque, etiam speciali mentione dignis. — Die 15 julii 1914. »

[2] *Loc. cit.*, p. 674, ss.

[1] *Acta S. S.*, 20 août 1914, p. 406.

[2] Sur la compétence de la S. C. des Rites quand il s'agit de fixer le sens doctrinal d'une dévotion, voir ce que nous avons dit en 1914, p. 677.

[3] *Acta S. S.*, 6 mai 1915, p. 205-206.

avions dès lors adopté et que nous imposait une lecture attentive des documents officiels parus à cette époque. Une fois de plus, même sur les points de doctrine les plus minutieux, Rome est restée fidèle à elle-même.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Méditations pour l'année liturgique, par Mgr Dadolle, 2 vol. in-12 de 382 et 372 p., 7 f. Lyon, Vitte. — **Prières et méditations bibliques,** in-16 de 202 p., 2 f. Paris, Beauchesne. — **Les plus belles Lettres de consolation** *depuis les origines chrétiennes jusqu'à nos jours,* par l'abbé Cl. Peyroux, in-12 de 464 p., 4 f. Paris, de Gigord. — **Voix profondes,** par Emmanuel Vitte, in-12 de 284 p., 3 f. 50. Paris, Plon. — **Les Fleurs du Christ,** par le P. Isambart, O. P., in-16 de 191 p., 3 f. 50. Lyon, Vitte. — **Autour d'une vieille église,** par Victor Bouillon, in-12 de 237 p., 3 f. 50. Paris, Bloud.

I. — Mgr Dadolle n'a presque rien publié de son vivant. Il est vrai qu'il est mort prématurément, à un âge où Bossuet lui-même n'avait que peu publié encore. Mgr Dadolle cependant, qui se prodiguait et qui ne savait jamais refuser la parole de Dieu, écrivait tout ce qu'il avait à dire : bel exemple à proposer à tant d'autres qui se flattent d'improviser ! Et bel exemple aussi que sa discrétion, pour un certain nombre de prédicateurs qui inondent de leurs manuscrits à peine secs les cabinets de nos éditeurs catholiques (lesquels heureusement se montrent rétifs et refusent avec ensemble !).

Des divers recueils posthumes de Mgr Dadolle, publiés jusqu'à ce jour, celui-ci est le plus varié, le plus pratique, le plus riche de doctrine et d'éloquence. Ce sont les instructions qu'il donnait chaque mois, à Lyon, aux Dames zélatrices de l'Œuvre des Vocations. Il s'y inspirait de l'Evangile de la Messe du jour, du temps liturgique, de la fête du Saint (quand ce Saint se rattachait au sacerdoce). En sorte que ces instructions, qui ont été composées au jour le jour, réunies comme elles sont ici, présentent un exposé vraiment heureux des enseignements donnés par l'Eglise dans son calendrier liturgique. Il y a dans ces pages (comme d'ailleurs dans tout ce qui tombait de la plume et des lèvres de Mgr Dadolle) toute une révélation sur la manière de lire et d'utiliser la Sainte Ecriture et particulièrement l'Evangile. Mais est-il un seul de nos lecteurs qui ne connaisse et ne goûte la manière de Mgr Dadolle, familière et toujours élevée, primesautière et d'une stratégie très étudiée, vigoureuse, pressante, poussant toujours à l'action mais sans jamais cesser de s'appuyer sur un fonds doctrinal qu'il a eu soin d'abord de condenser en des raccourcis éblouissants de lumière ?

Au t. I, 7 méditations sur l'Avent ; 8 sur Noël et l'Epiphanie ; 7 sur le temps après l'Epiphanie ; 8 sur le Carême ; 8 sur la Semaine Sainte ; 12 sur le Temps pascal. — Au t. II, 5 méditations sur l'Ascension ; 3 sur la Pentecôte ; 13 sur le Temps après la Pentecôte ; 6 sur la Sainte Vierge ; 18 sur les Saints.

II. — *Prières et méditations bibliques.* L'originalité de ce recueil, publié en 1917 (dont l'auteur, qui n'a pas mis son nom sur la couverture, est M. l'abbé B. Roland-Gosselin), c'est que l'on ne nous présente ici que des textes « bibliques », sans commentaires, très heureusement choisis pour la méditation, tirés généralement des Psaumes, des Cantiques, de l'Evangile, de saint Paul. Il y a surtout un Chemin de Croix très émouvant (pour presque chaque Station, un texte des Prophètes).

III. — *Les plus belles Lettres de consolation :* choix colligé à l'occasion de la guerre, mais dont la vertu secourable sera de tous temps et de tous pays. Une dizaine de ces Lettres sont des Pères de l'Eglise ; une douzaine, de S. François de Sales ; trois, de sainte Jeanne de Chantal ; quatre, de S. Vincent de Paul ; huit, de Bossuet ; dix, de Fénelon ; trois, de M. Olier ; une, de Pascal ; deux, d'Agnès Arnauld ; la plupart, les 250 dernières pages du recueil, sont d'écrivains du XIXe siècle (Dupanloup, Gerbet, Veuillot, Montalembert, Ozanam, Lacordaire, Gratry, Mgr de Ségur, Mgr Bougaud, Perreyve, Newman, Faber, Mgr Gay, Mgr d'Hulst, etc. ; quelques-unes sont de la guerre même).

Le recueil, publié en 1917, s'est enlevé avec la rapidité d'une traînée de poudre ; et il méritait son succès.

IV. — *Voix profondes,* les unes d'avant-guerre, les autres de guerre, celles-là profondes non moins que celles-ci, parce que parties toujours d'un cœur chrétien, pour qui rien ne saurait être jamais superficiel. Voix des choses et voix du cœur, voix de la famille et voix de l'art, voix du père et voix du poète : quel riche écrin ! comme tout cela chantera purement dans la mémoire et sur les lèvres de nos enfants quand ils viendront dire quelque poésie en public, aux jours de fêtes de famille ! Comment lire sans émoi profond les strophes consacrées par l'auteur à son fils, séminariste, mort pour la patrie ?

> Je n'entrevoyais rien de plus doux sur la terre
> Qu'un prêtre de mon sang, montant au saint autel,
> Qui serait à la fois et mon fils et mon père,
> Et me romprait le pain de l'Amour éternel...
> Daignez, Seigneur, daignez vous montrer dans ma nuit...
> Apprenez-moi, Seigneur, à chérir ma souffrance !
> Tout calvaire a, par Vous, de mystiques saveurs.

V. — *Les Fleurs du Christ :* recueil de XXXII morceaux en vers de douze syllabes : « Prière au Saint-Esprit ; Les Enthousiastes ; Au soir du Vingt Mars ; les Vierges ; Le Phare ; Les Obstinés ; Les Crucifiés ; Les Aiglons ; Mon Lac », etc., etc. L'auteur les offre « d'un cœur très humblement fraternel » « aux âmes qui vont à Dieu par la route du Beau ».

VI. — *Autour d'une vieille église :* c'est un jeune prêtre qui se raconte. On l'a nommé, tout jeune, curé d'une paroisse perdue dans la montagne de Nice. Il en ignore tout : le tempérament, les mœurs, l'histoire, voire la langue. Il se met à l'œuvre, et son cœur s'y enracine. Il aime son ministère auprès de ces rudes paysans. Il aime surtout le cadre où se déroule ce ministère. Ou du moins c'est sur la poésie de ce cadre, de ce paysage qu'il met ici surtout l'accent. Il l'y met peut-être même un peu trop fort, au gré de juges qui seraient enclins à la sévérité. Mais le défaut, si défaut il y a, est si rare ! Notre auteur est jeune, il est poétique à plein cœur. Cela ne lui passera que trop vite. Et en attendant, il nous offre un tableau amoureusement léché de cette montagne niçoise, trop peu connue du grand tourisme (oh ! uniquement parce qu'elle n'est pas pourvue d'hôtels installés avec tout le « confort moderne »), mais l'une des plus grandioses et des plus bouleversées qui soient, avec ses escarpements subits qui nous prennent le matin à zéro, au niveau de la mer, pour nous hisser avant la fin du jour à 3.000 mètres, — et tout ensemble la plus gracieuse, la plus variée, la plus fleurie : c'est là, dans ce coin de terre qui va de Nice aux sources neigeuses de la Tinée et de la Vésubie, que s'épanouit la plus riche flore de l'Europe.

Nostradamus. *Ses prophéties*, par Ch. Nicoullaud. In-12 de 271 p., 3 f. 50. Paris, Perrin. — **Episode antimaçonnique,** par le même. In-12 de 252 p., 3 f. 50. Bureaux de la *Revue Internationale des Sociétés secrètes,* Paris, boulevard Malesherbes, 96. — **Le Destin de l'Empire allemand** *et les oracles prophétiques,* par Yves de la Brière. In-12 de 187 p., 2 f. 50. Paris, Beauchesne.

I. — Nostradamus!... qui le lit? et qui ne connaît son nom pourtant? Depuis l'an 1555, date où furent imprimées pour la première fois ses prophéties, on compte de ce singulier ouvrage près de cent éditions, — sans parler du nombre indéfini d'extraits, d'almanachs, de traductions, de commentaires et d'explications qu'il a engendrés et qui eux-mêmes ont été réimprimés bien des fois.

Ce n'était pas un vulgaire astrologue, comme le croient les gens qui croient tout sans rien savoir. C'était un homme fort considéré de son temps. Michel Nostradamus naquit à St-Remi-de-Provence, en 1503, fils de Jacques de Nostredame, notaire du lieu. Plusieurs de ses ascendants paternels et maternels avaient eu grand renom ès sciences mathématiques et médicales. C'est même de son bisaïeul maternel qu'il prit « comme en jouant un premier goût des célestes sciences » (lisons-nous dans une notice écrite par un de ses disciples). Il fut aux études en Avignon, puis à l'Université de Montpellier, puis, après des séjours à Narbonne, Toulouse, Bordeaux, revint à Montpellier prendre le bonnet de Docteur, s'en fut à Agen, chez Jules-César Scaliger, avec qui il se lia fort puis se brouilla, prit femme à Agen, et veuf après deux ans, s'en retourna en sa Provence natale, à Aix d'abord, où il fut trois ans « aux gages de la Cité » au temps de la peste (1546), puis à Salon-de-Crau, « moitié chemin d'Avignon et de Marseille », où il se maria en secondes noces. C'est là, à Salon, qu'il passera les vingt dernières années de sa vie, † 1566. C'est là qu'il commença à écrire ses prophéties, mais sans les publier, ce qui était prudence. Le bruit toutefois s'en étant répandu, Henri II le manda à la Cour et le renvoya chargé de présents (1556); et Charles IX un peu plus tard, parcourant son royaume, lui fit l'honneur d'une visite (1564) et le nomma son Conseiller et Médecin ordinaire.

Et c'était un bon chrétien, pratiquant fidèlement sa religion, encore qu'il ait certainement recouru, pour connaître l'avenir, à la magie et à la théurgie.

Son œuvre prophétique comprend : — 1° une préface, en prose, adressée à son fils César, qui venait de naître, datée de Salon, 1er mars 1555 (ce César sera gentilhomme ordinaire de la Chambre de Louis XIII, peintre et littérateur, auteur, en 1614, de l'Histoire et Chroniques de Provence, † 1629); — 2° Sept *centuries,* ainsi appelées parce que formées chacune de 100 strophes de 4 vers de dix pieds, — autrement dit 100 quatrains; la VIIe centurie est restée incomplète et ne renferme que 42 quatrains; — 3° Une épître, en prose, au roi Henry II, datée de Salon, 27 juin 1558; — 4° Trois nouvelles *Centuries* complètes, numérotées VIII, IX et X.

M. Nicoullaud croit bellement à ces prophéties de Nostradamus. Il y trouve, notamment, toute l'histoire de France depuis la Révolution; et l'exégèse à laquelle il se livre est excessivement intéressante. Il est certain qu'il y a des choses bien curieuses, par exemple, quand Nostradamus annonce « l'an mil sept cens nonante deux que l'on cuydra estre une renovation de siècle » : c'est bien cela : substitution de l'ère républicaine à l'ère Julienne en 1792. Simple coïncidence? Possible! Le cardinal d'Ailly, lui aussi, aux environs de l'an 1400, a prédit une Révolution formidable et le bouleversement de toutes les institutions pour l'année 1789. Et d'Ailly n'a pas peur d'être pris pour faux prophète, parce qu'il est sûr que le monde n'existera plus à cette date de 1789; mais si le monde devait exister jusque-là, quel cataclysme alors!... Coïncidences très curieuses aussi touchant la vie et la mort de Louis XVI et de la famille royale, la carrière de Napoléon : « De soldat simple parviendra en empire, etc. », de Louis XVIII et Louis-Philippe, jusqu'à nos jours et au-delà... jusqu'à l'année 3797.

Certaines de ces interprétations sont manifestement tirées par les cheveux : ce quatrain, par exemple, que M. Nicoullaud explique du Comte de Chambord :

> L'arbre qu'estait par long tems mort séché,
> Dans une nuict vindra à reverdir ;
> Coron Roy malade, Prince pied estaché,
> Criant d'ennemi fera voile bondir.

Entendez : la branche aînée des Bourbons, menacée d'extinction, reverdit en une nuit par la naissance de Henri V. Ce prince aura le pied lié,... c'est-à-dire par sa faute ne sera jamais roi. Lorsqu'il parlera *(criant),* il fera le succès de ses ennemis : allusion à la lettre de Salzbourg, du 27 octobre 1873, qui ruina les projets de Restauration.

Or, un certain commentateur du nom de Guiraud, qui écrivait en 1698, interprétait de toute autre façon : il ne connaissait, lui, rien du Comte de Chambord, et ne voyait dans ce quatrain qu'un fait dont tout Paris fut témoin au lendemain de la Saint-Barthélemy : — « Un vieil arbre, dit-il, qu'on appelait l'Aubépine, mort depuis bien des années, et qui subsistait à l'état de tronc desséché dans le cimetière des Innocents, se trouva, en une nuit, couvert de feuilles et de fleurs. Ce prodige est rapporté par les chroniqueurs. Quant à prince pied estaché, cela veut dire que vers le même temps le duc d'Anjou s'attacherait au pied des murailles de La Rochelle et que le roi lancerait une armée navale (voile bondir) contre les ennemis de la France. »

Voilà deux gloses bien diverses! — Mais ceci n'est qu'une exception; et ce quatrain est bien celui dont l'exégèse nous a semblé le plus extraordinaire. Mais, pour le reste, il y a un ensemble de coïncidences dont on ne peut manquer d'être stupéfié.

Nostradamus n'a pas prévu la guerre que nous venons de vivre, ou du moins on ne l'y lisait pas avant l'événement. — Ce que M. Nicoullaud y a lu, par contre, c'est la fin de la persécution antireligieuse, — fin annoncée pour octobre 1921, grâce à un jeune chef qui sortira de la famille demeurée longtemps stérile (au point de vue politique); il viendra du 50e degré (entendez : de latitude nord, c'est-à-dire de Bruxelles), et « renouvellera toute l'Eglise chrestienne ». Ce sera le Pontificat de Grégoire XVII, *Pastor angelicus*... Mais d'ici-là il nous faut traverser les Pontificats de Paul VI (une glose récente de la prophétie de saint Malachie donnait Paul VI comme le nom du successeur de Pie X), *Religio depopulata et Satanæ soboles sævissima,* et de Pie XI, *Fides intrepida et prædicta immolatio* (le massacre prédit)! — P. 243, M. Nicoullaud a tort de parler du « ralliement, dont la néfaste campagne a été surtout menée par les religieux, les Assomptionnistes, les Jésuites, etc. » : 1° il n'est pas permis de qualifier *néfaste* une campagne dont la direction était indiquée par Rome, et 2° ce n'est pas par les religieux « surtout » que la campagne a été menée, et par les Jésuites et les Assomptionnistes moins que par tous les autres : nombre d'entre eux n'ont accordé au Ralliement que le minimum d'adhésion requis pour échapper à une réprimande autorisée : ce que disant, je ne dis point du tout qu'ils aient eu raison, je constate simplement un fait historique.

M. Nicoullaud a mis en tête de son volume une copieuse Introduction : *L'Eglise, la prophétie, les prophètes* (p. 1-49). C'est une Introduction de portée doctrinale. Aussi M. Nicoullaud s'y borne à peu près à des citations d'*auctores probati,* surtout Ribet, dom Maréchaux, le cardinal Bona, lesquels eux-mêmes s'appuient des grands noms de la patristique et de la théologie, S. Thomas, S. Jean de la Croix, S. Isidore de Séville, Suarez, etc. — Dans sa Conclusion, il cite

(p. 256-261) cinq bonnes pages de M. Saudreau, lesquelles, dit-il, « doivent être toujours présentes à la mémoire d'un catholique qui étudie des prophéties, même lorsque celles-ci émanent de Saints, à plus forte raison quand on lit les oracles d'un voyant aussi peu orthodoxe que Michel Nostradamus. » — Nous regrettons ici l'absence d'*Imprimatur,* duquel on ne saurait se dispenser pour des livres de ce genre.

II. — Dans *Episode antimaçonnique,* M. Nicoullaud recueille le dossier de la campagne qui a été menée en 1913-1914 contre lui et contre la *Revue Internationale des Sociétés secrètes.* Ce sont pages de polémique, c'est-à-dire ce sont documents. C'est fort intéressant à suivre. Mais nous n'avons pas à y insister ici. Nous avons dit un mot déjà de cette querelle, *Ami* 1914, p. 483. Il faut croire que la plume de M. Nicoullaud est bien terrible et bien gênante pour certaines gens !

III. — Les prophéties ont foisonné durant la guerre, surtout au cours des premiers mois ; et le cardinal Amette a rappelé aux fidèles (octobre 1914) l'article 13 de la Constitution *Officiorum,* qui prohibe « les livres ou brochures qui racontent de nouvelles apparitions, révélations, visions, *prophéties,* etc..., s'ils paraissent sans l'autorisation régulière des supérieurs ecclésiastiques ».

Le P. Yves de la Brière ne perd pas son temps à discuter tous ces racontars, la plupart mort-nés. Il s'attache seulement à discuter une demi-douzaine d'oracles qui se recommandent par une certaine antiquité, qui en tous cas sont antérieurs à la guerre : 1° La prophétie de Fiensberg ; 2° celle d'Hermann (Lehnin) ; 3° le Cycle Westphalien et le Champ des Bouleaux ; 4° l'Apocalypse de frère Johannès et l'Antéchrist ; enfin les deux que voici, qui seules méritent de retenir l'attention : la prophétie du B. André Bobola et la restauration de la Pologne, puis la prophétie du B. Curé d'Ars et la revanche française : de celle-ci des variantes ont été mises en circulation, dont plusieurs sont manifestement des embellissements ; la tradition la plus authentique est celle qui fut communiquée en 1908 par Mgr Perriot à dom Gréa : on y lit une description fort pittoresque de la façon dont la guerre fut menée les premiers mois. Mais, quant à la fin même de la guerre, deux traits ne se sont pas réalisés, du moins dans le sens où on les entendait : « De tous ceux (Allemands) qui seront entrés en France, il en retournera très peu dans leur pays » ; — et : « Alors la France recouvrera ce qu'elle avait perdu, et quelque chose de plus. »

Le livre du P. de la Brière, publié en 1916, doit survivre aux circonstances qui l'ont vu naître. Il restera comme un bel exemple de discussion critique.

LITURGIE

Q. — Quelle messe doit dire un curé célébrant dans une chapelle rurale de sa dépendance, le jour du Titulaire de son église paroissiale ?

R. — Si la chapelle rurale est située sur le territoire de la paroisse, le curé devra y dire la messe du Titulaire. Si c'est au contraire une chapelle de son annexe, il y dit la messe marquée dans l'Ordo diocésain (ou local) sans s'occuper du Titulaire ; car célébrant en dehors de sa paroisse, il se conforme au calendrier du lieu. (S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3862 ; 22 mai 1896, n. 3910).

Q. — Dans cette paroisse nous avons un autel en pierre blanche avec trône d'exposition fixe également en pierre. Peut-on un jour d'exposition du Saint-Sacrement orner les quatre colonnettes qui soutiennent le dôme, d'une petite guirlande de fleurs ?

R. — Il n'y a rien qui contrevienne à la liturgie dans ces guirlandes de fleurs qui ornent les colonnettes de l'exposition. Ce qui est défendu, c'est que les fleurs dépassant la mesure arrivent presque à voiler le Saint-Sacrement ou à l'empêcher d'être vu facilement des fidèles. Cette conclusion ressort du décret du 22 janv. 1701, n. 2067, ad 10.

Q. — Avant ou après la distribution des cendres, des cierges, des Rameaux, le célébrant doit-il ou peut-il réciter les antiennes que chante le chœur durant cette cérémonie ?

R. — Il y a une distinction importante à faire. Si le célébrant fait solennellement, assisté de ses chantres, la cérémonie liturgique des cendres, des cierges et des Rameaux, les antiennes marquées au missel pour le temps de leur distribution respective ne regardent point le célébrant ; c'est l'affaire propre du chœur, comme l'indique la rubrique même du missel en chacun de ces jours, et le prêtre n'a qu'à chanter l'oraison qui suit cette distribution.

Mais quand il n'y a pas de chantres, les antiennes ne doivent pas pour cela être omises ; et dans ce cas, c'est l'officiant qui les psalmodie lui-même ou mieux qui alterne avec ses servants, et il les dit après s'être donné les cendres ou avoir pris son cierge ou son rameau, mais avant de procéder à la distribution aux fidèles. (Cf. Cérémonial de Benoît XIII pour les petites églises : Tit. I, § 2, n. 4 ; Tit. II, § 2, n. 3 ; Tit. III, § 2, n. 4).

Q. — Le sépulcre contenant les reliques doit-il être ou peut-il être indifféremment sur la partie supérieure et plane de la pierre sacrée, ou sur la partie antérieure ?

R. — Les pierres d'autel doivent désormais avoir le sépulcre des reliques creusé à la surface supérieure, et non à la partie antérieure ; et celles qui ne seraient pas conformes à cette règle, « quoad præteritum vero, cum commode fieri possit, iterum breviori formula consecrentur. » (S. R. C., 13 juin 1899, n. 4032, ad 3).

Q. — Est-il permis de dire, un jour où la rubrique l'autoriserait, la messe votive d'un Saint ou d'un *Bienheureux* dont la fête ne serait pas célébrée dans le diocèse ?

R. — S'il s'agit d'*un Saint* inscrit au Martyrologe Romain ou reconnu comme tel par le Saint-Siège, on peut en dire *partout* la messe votive ; mais *un Bienheureux, sans un indult du Saint-Siège,* n'y a pas droit, parce que la béatification n'accorde à celui qui en est l'objet qu'un culte limité et restreint, dont l'exercice dépend de l'Eglise. (S. R. C., 16 déc. 1652, n. 942 ; 27 sept. 1659, n. 1130 ; 30 juin 1896, n. 3922, § 3, n. 1).